

# Formen der Gottesleugnung

## Marginalien zum Dialog zwischen Christen und Atheisten

Von Wilhelm Keilbach, München

### *Zur Hinführung*

Noch vor 50 Jahren wurde in der Frage der Wechselbeziehung von Gotteserkenntnis und sittlicher Verpflichtung von namhaften katholischen Theologen die Ansicht vertreten, der Erkenntnis sittlicher Verpflichtung müsse die Erkenntnis Gottes vorausgehen; schon die Unterscheidung zwischen Gut und Böse gründe auf der Erkenntnis Gottes; die Ausrichtung des Gewissens nach sittlichen Normen und sein Verhalten im Sinne sittlichen Sollens zeuge von der wie immer vollzogenen Erkenntnis Gottes. Als Verfechter dieser Ansicht<sup>1)</sup> galt neben vielen anderen der angesehene französische Jesuitenpater Ludwig Billot, langjähriger Professor der Dogmatik an der Päpstlichen Gregorianischen Universität in Rom; 1927 zum Kardinal erhoben, verzichtete er bald darauf wegen seiner persönlichen Auffassung in Sachen der Action française auf den Kardinalshut.

Es ging in der Vertretung der angeführten philosophischen These nicht etwa um jene Position, die sich als Gegensatz zu einer sogenannten religionslosen Moral verstand, einer Ansicht, welche ohne jedwede Bezugnahme auf Gottes Existenz eine geschlossene Sittlichkeitslehre aufzubauen bemüht ist. Es sollte vielmehr eine klare Antwort auf jene Frage gegeben werden, welche die Theologen der Spätscholastik legitimerweise beschäftigt hatte und die z. B. von dem spanischen Gelehrten Franz von Vitoria († 1546), dem Vater der Dominikanerschule von San Esteban in Salamanca, ausdrücklich folgendermaßen gestellt wurde: Kann der Mensch nach erlangtem Vernunftgebrauch, aber *vor* der aktuellen Erkenntnis Gottes sündigen<sup>2)</sup>? Bei der Behandlung dieser

---

<sup>1)</sup> L. Billot, *De Deo uno et trino. Commentarius in primam partem s. Thomae. Romae* 1926, 40–52.

<sup>2)</sup> Franciscus a Victoria, *Relectiones theologicae. Lugduni* 1586, 513.

schwierigen und im Grund subtilen Frage läßt Franz von Vitoria ein gewisses Unbehagen erkennen. So meint er unter anderem, es wäre nicht absonderlich, folgende zwei Sätze zu verteidigen: 1. Wer im Besitze des Vernunftgebrauches ist, kann sehr bald gut und böse handeln. 2. Wer Gott nicht erkennt oder nicht erkennen kann, ist nicht im Besitz des Vernunftgebrauches. – Danach wäre der Fall möglich, daß jemand z. B. ein Handwerk betriebe und mit den Dingen im Praktischen vernünftig umginge, im Sittlichen aber unfähig wäre, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Einem solchen Menschen müßte der Besitz des Vernunftgebrauchs abgesprochen werden. Das Unzuträgliche einer solchen Ordnung zu beheben, wäre Aufgabe der göttlichen Vorsehung<sup>3)</sup>. Franz von Vitoria bekennt sich aber schließlich zu dem eindeutigen Satz: Bevor der Mensch Gott erkennt oder erkennen kann, ist er der Sünde fähig<sup>4)</sup> – oder sagen wir lieber: ist er Träger sittlicher Verpflichtung, sittlicher Verantwortung.

Wir sehen, wie sehr mit diesen Gedanken der Atheist angesprochen ist und wie schwierig es sein kann, von dieser Position aus mit ihm ins Gespräch zu kommen. Ich versuche genauer zu formulieren, was sich vielen als plausible Lösung angeboten hatte: *Entweder* man hat eine Gotteserkenntnis vollzogen und ist damit befähigt, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden und demzufolge sittlich zu handeln *oder* man hat Gott nicht erkannt und ist deshalb noch gar nicht im Besitz der Vernunftgebrauches und gilt auch noch nicht als Träger sittlicher Verpflichtung. In der letzten Konsequenz müßte das heißen, ein aus theoretischen Gründen überzeugter Atheist sei weder im Besitz wahren Vernunftgebrauches noch Vollzieher sittlicher Handlungen. Man war sich zwar der Ungereimtheit eines solchen Standpunktes bewußt, beruhigte sich aber mit der Meinung, es gebe ja kaum wirkliche Atheisten, denn die Kunde von Gott sei an die ganze Menschheit gedrungen; es gebe also wenigstens über Belehrung und Verkündigung ein Wissen von Gott, – Gott sei zumindest in diesem Sinn allen bekannt.

---

<sup>3)</sup> Franciscus a Victoria, *ibid.*, 515–516.

<sup>4)</sup> Franciscus a Victoria, *ibid.*, 517.

*Der Atheist und der Nichtglaubende*

Die Wirklichkeit von heute fordert Überlegungen anderer Art. Daß es viele Atheisten gibt, ist ein Faktum; daß es »kämpfende« Atheisten gibt, eine Herausforderung.

Der Hl. Stuhl hat zwar ein Sekretariat für die Nichtglaubenden errichtet (9. April 1965) und meint damit im Grunde die Sorge um die Atheisten, doch bleibt zu bedenken, und zwar ganz im Sinne dieses Sekretariats, daß der Nichtglaubende nicht ohne weiteres ein Mensch sein muß, der entweder um Gottes Existenz nicht weiß oder Gottes Existenz gar leugnet, wie auch daß der als »Atheist« bezeichnete Mensch nicht schlechthin glaubenslos ist. Es ist nämlich denkbar, daß jemand Gottes Existenz als erkenntnismäßig gesichert zugibt, zugleich aber gesteht, vielleicht sogar mit aufrichtigem Bedauern, die Kraft zum Glauben an Gott nicht aufbringen zu können. Und man darf, im anderen Fall, dem Atheisten ins Stammbuch schreiben, was Max Scheler treffend formuliert, nämlich: »Es besteht das Wesensgesetz: Jeder endliche Geist glaubt entweder an Gott oder an einen Götzen<sup>5)</sup>.« Aus diesem Wesensgesetz folgt nach Max Scheler die religionspädagogische Regel: »Nicht eine äußere Hinführung des Menschen zur Idee und Realität Gottes (sei es durch sog. Beweise oder durch Überredung) ist der Weg, auf dem der sog. Unglaube zu beseitigen ist, sondern der an dem besonderen Leben jedes Menschen und jeder Klasse solcher Menschen sicher mögliche Nachweis, daß er an die Stelle Gottes, d. h. daß er in die Absolutsphäre seines Gegenstandsreiches, die ihm als Sphäre auf alle Fälle »gegeben« ist, ein endliches Gut gesetzt habe, – daß er ein solches Gut wie wir sagen wollen, »vergötzt« habe, – daß er sich in es »vergafft« habe, (wie die alten Mystiker sagten). Indem wir also einen Menschen zur *Enttäu- schung* über seinen Götzen führen, nachdem wir ihm durch eine Analyse seines Lebens »seinen« Götzen aufgewiesen haben, führen wir ihn von selbst zur Idee und Realität Gottes<sup>6)</sup>.«

---

<sup>5)</sup> Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen. Erster Band: Religiöse Erneuerung. Halbband II. Leipzig 1923, 281.

<sup>6)</sup> Max Scheler, ebd., 281.

*Zur Nomenklatur*

Es gibt viele Gründe, von denen her sich ein Atheismus aufbaut oder auf die hin eine Geisteshaltung als atheistisch bezeichnet wird. Das Wissen um sie hat in der philosophisch-theologischen Fachsprache zu Unterscheidungen geführt, nach welchen der Atheismus eingeteilt wird in einen praktischen und einen theoretischen, der theoretische in einen agnostischen (negativen) und einen positiven, und der positive wiederum in einen dogmatischen und einen skeptischen. Achtet man auf den Sinn der so gegliederten Arten und Unterarten des Atheismus, und berücksichtigt man zugleich die konkreten Fälle, auf welche diese Arten und Unterarten zutreffen, so wird klar, wie selten eigentlich der Sache nach der Anspruch erhoben wird, einen theoretisch stichhaltigen Beweis für die Nichtexistenz Gottes führen zu können.

Praktischer Atheist ist, wer sich im Leben so verhält, als gäbe es keinen Gott. Das kann schon vom Sünder gesagt werden. Er ist zwar kein Gottesleugner, aber sein Gottbekenntnis ist nicht lebensmächtig. Eine »sterile« Gottzugehörigkeit! Praktische Konsequenzen werden aus dem Gottbekenntnis nicht gezogen. Im Gegenteil, es ist ein Leben, als wäre die Gottesleugnung Maß und Richtschnur. – Der theoretische Atheist unternimmt den Versuch, die Gottesfrage auf der Ebene der Erkenntnis zu klären und darüber gültige Aussagen zu machen. Wenn er sich bloß zur Ansicht bekennt, der Mensch sei nicht fähig, Gottes Dasein zu erkennen, zur Meinung, man könne über Gottes Dasein nichts wissen, so ist sein Standpunkt ein agnostischer. Eine Haltung, bei der angenommen wird, der Theismus lasse sich nicht einsichtig machen, ja der Versuch dazu verstricke die Vernunft in Widersprüche. Eine positive Begründung der Nichtexistenz Gottes fehlt, weshalb man einen solchen Atheismus auch als »negative« Gottesleugnung bezeichnet. – Bemüht man sich, den Standpunkt des Atheismus mit positiven Gründen zu stützen, so kann es sein, daß die Prüfung der Gründe für manchen Denker nur soviel ergibt, daß an der Existenz Gottes gezweifelt werden muß (skeptischer Atheismus); es hieße also immer noch, daß gewichtige Gründe für das Dasein Gottes sprechen. In jenen Fällen aber, in denen jemand glaubt, auf zwingende Gründe hin die Nichtexistenz Gottes behaupten zu müssen, hätten wir einen dogmatischen oder kategori-

schen Atheismus. Es wäre, theoretisch gesehen, der »ideale« Fall: die Beweislast auf seiten des Atheisten, der Erkenntnisweg für jeden nachprüfbar, das Ergebnis die eindeutige Bejahung der Nichtexistenz Gottes.

Wie schillernd der Begriff »Atheismus« im Sprachgebrauch sein kann, ersieht man unter anderem daraus, daß z. B. der Apologet Athenagoras von Athen sich um 177 veranlaßt sehen konnte, durch eine an Mark Aurel und dessen Sohn Kommodus gerichtete Schrift (»Bittgesuch für die Christen«) die Christen gegen die Anschuldigung des Atheismus zu verteidigen. Der Gottlosigkeit wurde man schon geziehen, wenn man dem durch Überlieferung oder staatliche Anerkennung sanktionierten religiösen Bekenntnis gegenüber Vorbehalte machte. So konnte es geschehen, daß die Christen, deren Gottbekenntnis reiner war als das der einer Vielgötterei huldigenden heidnischen Römer, zu Unrecht »Atheisten« genannt wurden.

Wir fragen hier nach jenem Atheismus, der in der Neuzeit diesen Namen für sich voll in Anspruch genommen hat, den man also im Sinne einer theoretisch-dogmatischen oder kategorischen Gottesleugnung aufzufassen hätte und der darum auch »philosophischer Atheismus« genannt wird. Wie verhält es sich mit ihm? – Hierher gehören, um nur typische Beispiele zu nennen, die französischen Naturalisten Voltaire, Holbach, Lamettrie und Laplace, die deutschen Positivisten Vogt, Büchner, Haeckel und Moleschott, die Linkshegelianer Strauß, Feuerbach, Marx und Engels. Als die vielleicht leidenschaftlichsten Verfechter eines solchen philosophischen Atheismus gelten Schopenhauer und Nietzsche; ebenso Lenin und Stalin, obwohl ihr Standpunkt eher den Namen eines »postulatorischen« Atheismus verdient<sup>7)</sup>. Wir gehen hier nur auf jene Formen ein, die uns heute besonders bewegen.

### *Was ist das – »postulatorischer« Atheismus?*

Die Antwort auf diese Frage sei zunächst am Standpunkt Nicolai Hartmanns verdeutlicht. Das Grundlegende in Hartmanns Überlegun-

---

<sup>7)</sup> Wilhelm Keilbach, »Postulatorischer« Atheismus? In: Münchener Theologische Zeitschrift. 8, 1957, 268–277.

gen kann in folgender Zusammenfassung wiedergegeben werden: Der Mensch ist seiner Grundbestimmung nach *sittliche* Person. Das aber kann er nur sein, wenn und insofern er sich *in Freiheit* entscheidet. – Ist die freie Entscheidung des Menschen möglich, wenn es einen Gott gibt? Nach Hartmann: Nein! Gäbe es einen Gott, so gäbe es auch ein göttliches Allwissen und damit ein göttliches Vorauswissen. Letzteres aber lasse sich nicht in Einklang bringen mit der Freiheit des Menschen; göttliches Vorauswissen und freie Entscheidung des Menschen schließen einander aus. Also muß angenommen oder vorausgesetzt – eben »gefordert« (postuliert) – werden: Es gibt keinen Gott; es gibt ihn nicht, weil es ihn nicht geben darf, um der menschlichen Freiheit willen nicht<sup>8)</sup>!

Es darf Hartmann hoch angerechnet werden, daß er in theoretisch sauberem Vorgehen erkennen läßt, wie genau er es mit seiner Stellungnahme zum Gottesproblem nimmt. Er erhebt nicht den Anspruch, Gottes Nichtexistenz beweisen zu können. Er begnügt sich vielmehr mit der Ansicht, Gottes Nichtexistenz nur fordern (postulieren) zu müssen, um des Menschen Freiheit theoretisch vertreten zu können. Dieses Postulat ist allerdings nicht Sache des »Einfalls« oder des Affekts, sondern es gilt als der erkenntnismäßig einzig mögliche Ausweg für die Rechtfertigung des Menschen als sittlicher Person.

Eine gewisse Parallele der Standpunkte Kants und Hartmanns ist unverkennbar. Während Kant die Möglichkeit der Gottesbeweise für die reine Vernunft verwarf, dann aber Gottes *Dasein* als Postulat der praktischen Vernunft hinstellte, erklärt Hartmann – allerdings umgekehrt – Gottes *Nichtexistenz* zum Postulat der Sittlichkeit und Freiheit des Menschen, um dann das positive Bemühen in der Frage der natürlichen Gotteserkenntnis als sog. »metaphysisches Gemütsbedürfnis«<sup>9)</sup> der philosophisch unverbindlichen Spekulation zu überlassen.

Es ist nicht zu leugnen, daß es die Antinomie von menschlicher Freiheit und göttlichem Vorauswissen gibt; eine äußerst verwickelte Frage, für die menschliche Vernunft eine »Grenzfrage« im wahrsten Sinne des Wortes. Von der Hochscholastik im 13. Jahrhundert bis auf unsere

---

<sup>8)</sup> Nicolai Hartmann, *Ethik*. Berlin 31949, 199.

<sup>9)</sup> Nicolai Hartmann, *ebd.*, 169.

Tage sind die Größten unter den Großen nicht müde geworden, diesem Problem nachzugehen. Sie haben Lösungsversuche erarbeitet, welche einerseits zeigen, daß kein Widerspruch zwischen menschlicher Freiheit und göttlichem Vorauswissen positiv nachgewiesen werden kann, und welche andererseits zugeben, daß bei keinem der sich anbietenden Lösungsvorschläge die Rechnung voll aufgeht. Alles Fragen mündet hier in ein Geheimnis! Und das ist nicht verwunderlich. Meine *freie* Entscheidung ist mir selbst erst im Stadium oder Zeichen des eigentlichen Vollzugs hinreichend bestimmter Gegenstand *sicheren* Wissens. Aber dem unendlich vollkommenen, alles umfassenden, ewigen Intellekt Gottes, wie könnte ihm irgendetwas verborgen sein? *Daß* ihm nichts verborgen sein kann, darüber kann es keinen Zweifel geben. Aber das *Wie* dieses Nichtverborgenseins, ja, dieses Nichtverborgenseinkönnens bleibt der endlichen Vernunft ein unerforschliches Geheimnis. Solange sich in ehrlichem Denkbemühen Gründe anführen lassen, die in der Erörterung der Antinomie von menschlicher Freiheit und göttlichem Vorauswissen überzeugend zeigen, woher sich für die begrenzte menschliche Vernunft ernstzunehmende Schwierigkeiten ergeben und was ihr die Einsicht verwehrt, ist es unberechtigt, Gottes Nichtexistenz um der menschlichen Freiheit willen zu postulieren. Das Problem würde dadurch nur noch verworrener.

Nicht viel anders begründet der französische Existentialist Jean Paul Sartre seinen atheistischen Standpunkt. Sartres einschlägige Überlegungen fasse ich auf folgende Weise zusammen: Der Blick des fremden Ich macht mein Ich zum »Gegenstand«; mein Ich als Ich schwindet dahin; mein Ich wird zum »Es«, zum unpersönlichen Objekt. Das aber heißt: *Ich* existiere nicht mehr. Wegen dieses ich-feindlichen Verhältnisses kann es nicht sein, – daß Gott ist. Gott wäre mein Feind, mein Tod, mein Untergang<sup>10</sup>). Klingt das nicht wie bei Nietzsche, wo Zarathustra im Namen der Schaffenden Gott wegdisputieren möchte? Da heißt es: »Aber daß ich euch ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde:

---

<sup>10</sup>) Vgl. die Ausführungen in J. P. Sartres philosophischem Hauptwerk: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris 1943 (mehrere Neuauflagen). Deutsche Bearbeitung und Übersetzung von J. Streller: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hamburg 1952, 192–259.

wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keinen Gott<sup>11)</sup>!«

Was Sartres Gedanken betrifft, so ist beim besten Willen nicht einzu-  
sehen, warum der Blick des fremden Ich mein eigenes Ich in ein »Es«  
verwandle und damit töte. Daß mein Ich zum Erkenntnisgegenstand  
des fremden Ich wird, ist doch keine »Feindschaft«, sondern die natur-  
gegebene Voraussetzung dafür, daß mein Ich vom fremden Ich er-  
kannt werden könne, die selbstverständliche Subjekt-Objekt-Bezie-  
hung, ohne welche Erkenntnis gar nicht denkbar ist. Sartre wird doch  
nicht die alte These jener Idealisten neu auflegen wollen, die im Erken-  
nen eigener Bewußtseinsvorgänge einen Widerspruch zu sehen glaub-  
ten, weil das gleiche Ich sowohl Subjekt als auch Objekt sein müßte.  
Indes, Gegensatz ist nicht immer auch Widerspruch. Ohne den Gegen-  
satz von Subjekt und Objekt ist die unleugbare, allen evidente Tatsa-  
che des »Selbstbewußtseins« nicht begreiflich. Aber vielleicht soll bei  
Sartre lediglich gesagt sein, daß mein Ich nur solange ganz das ist, was  
es sein soll, wenn es vom fremden Ich nicht ganz durchschaut wird,  
wenn es also nicht erschöpfend eingeholt ist. Als wäre das eigene Ich im  
Falle solchen erschöpfenden »Gewußtseins« durch das fremde Ich in  
seinem letzten Geheimnis *preisgegeben* . . . Nun, der geschöpflichen  
Fremderkenntnis sind schon von Natur aus Grenzen gezogen; und das  
beruhigt. Aber vor Gott vollständig freigelegt sein, von Gott ganz  
durchschaut und durchkannt sein, warum soll das Feindschaft, Tod  
und Untergang sein? Besagt das nicht eher Geborgenheit? – Der von  
Sartre *postulierte* Atheismus ruht also auf keinem festen Fundament.

Bekanntlich hat Sartre Martin *Heideggers* Philosophie einen athei-  
stischen Existentialismus genannt. Dazu sei bemerkt, daß Heidegger  
die Behauptung, seine »Auslegung des Wesens des Menschen aus dem  
Bezug dieses Wesens zur Wahrheit des Seins sei Atheismus«<sup>12)</sup>, als über-  
eilt und im Vorgehen irrig bezeichnet. Sein Denken möchte sich aber  
auch »keineswegs für den Theismus entschieden haben«: »Theistisch  
kann es so wenig sein wie atheistisch. Dies aber nicht auf Grund einer

---

<sup>11)</sup> Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen.  
Hrsg. von W. Linden. Berlin-Leipzig o. J. [1936], 84.

<sup>12)</sup> Martin Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den  
»Humanismus«. Bern 1954, 101.



gleichgültigen Haltung, sondern aus der Achtung der Grenzen, die deren Denken als Denken gesetzt sind, und zwar durch das, was sich ihm als das Zu-denkende gibt, durch die Wahrheit des Seins. Insofern das Denken sich in seine Aufgabe bescheidet, gibt es im Augenblick des jetzigen Weltgeschickes dem Menschen eine Weisung in die anfängliche Dimension seines geschichtlichen Aufenthaltes. Indem das Denken dergestalt die Wahrheit des Seins sagt, hat es sich dem anvertraut, was wesentlicher ist als alle Werte und jegliches Seiende<sup>13)</sup>.« Das Heideggerische Denken möchte also auch kein »Indifferentismus«<sup>14)</sup> bzw. kein Agnostizismus sein, sondern – »im Augenblick des jetzigen Weltgeschickes« – sich nur noch nicht imstande wissen, die Gottesfrage anzugehen.

### *Der marxistische Atheismus*

Ich komme nun zu jener Form der Gottesleugnung, die mit Berufung auf Marx und Engels vorgetragen wird, wobei um der Wahrheit willen zu unterscheiden ist zwischen dem Atheismus Marxens und dem Atheismus des Marxismus.

Was die Lehre Marxens betrifft, stehen sich seit der Veröffentlichung der Pariser Manuskripte (im Jahre 1932) verschiedene Interpretationen gegenüber. Zu beachten ist, in welcher *Version* die von Marx vorgetragene Lehre *geschichtsmächtig* geworden ist, es zeitweise war bzw. hier oder dort auch heute noch ist. Nicht unberücksichtigt sollte auch der Umstand bleiben, daß die eine oder andere Deutung der Marxschen Lehre dadurch, daß sie von einem bestimmten politischen System auferlegt wird, besonders *wirksam* erscheint; die hin und wieder auftretenden, auf Zeit zugelassenen Einzelgänger mit ihrer Abweichung von der vorgeschriebenen Gesamtlinie sind deshalb nicht sosehr in grundsätzlicher Hinsicht als gerade nur unter dem Gesichtspunkt der Taktik interessant.

Bis zur Veröffentlichung der Pariser Manuskripte galt allgemein, was T. K. Oesterreich folgendermaßen feststellt:

---

<sup>13)</sup> Martin Heidegger, ebd., 103.

<sup>14)</sup> Martin Heidegger, ebd., 102.

»Marx und Engels haben vierzig Jahre in engster Arbeitsgemeinschaft gelebt. Doch hat Engels das Hauptverdienst an der Ausbildung des ›marxistischen Systems‹ Marx zugeschrieben. Nach Sombart ist indessen seine Bedeutung für sie größer als er selbst angibt, insbesondere hinsichtlich der allgemeinen philosophischen Grundlagen des Marxismus.

»Materialistische Dialektik« nannten er und Engels ihre Philosophie. Der Marxismus hat sich stets als Abkömmling der klassischen deutschen Philosophie empfunden<sup>15)</sup>.«

Was die neuere, im Westen vertretene Marx-Interpretation betrifft, wird z. B. von Dieter Wyss die Möglichkeit eingeräumt, das Bemühen Marx', den Menschen »systemimmanent«, ohne Anlehnung an abstrakt philosophische oder theologische Kategorien, aus sich heraus zu verstehen, prinzipiell als *heuristische Methode* und Basis einer möglichen Anthropologie anzusehen. Trotzdem sei es unbestreitbar, daß es bei Marx Ausführungen gibt, in denen bestimmt wird, was der Mensch »an und für sich« sei, und zwar: »1. als leidendes, von seinen Trieben abhängiges Naturwesen, 2. als bewußtes, vernunftbegabtes Wesen, das seine Geschichte selber macht und dem sich die Natur durch Bewußtsein vermittelt«. Dazu Wyss: »Die sich hier auftuende Diskrepanz zwischen dem Menschen, als Naturwesen einerseits, Vernunftwesen andererseits, wird von Marx nicht ihrer Bedeutung gemäß bemerkt noch diskutiert, obwohl hier erst die anthropologische Problematik beginnt.« Zwar liege der Geschichtsauffassung Marxens die Vorstellung eines »Menschen an und für sich« fern, doch zeige sich, »daß Marx ohne eine wie auch immer ontologisch mitbestimmte Idee des Menschen seine Auffassung von der Erneuerung der Gesellschaft nicht vertreten kann«. Dazu näherhin die Feststellung: »Es dürfte . . . nicht möglich sein, Marx als einen Materialisten im ontologischen Sinne zu bezeichnen, zu denen ihn die sowjetischen Marxisten zählen, indem sie ihn mit dem naiven Materialismus Fr. Engels' in einen Topf werfen.« Und trotzdem bleibt es dabei, daß Marx Atheist war<sup>16)</sup>.

<sup>15)</sup> T. K. Oesterreich, Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart. Tübingen 1951, 227.

<sup>16)</sup> Dieter Wyss, Marx und Freud. Ihr Verhältnis zur modernen Anthropologie. Göttingen 1969, 31; 20; 7; 24, vgl. dazu 70, 95f. und 98. – Einen Gesamtüberblick über die verschiedenen Deutungsversuche bis hin zu den Versuchen einer theologischen Aneignung jenes »Überschusses«, der in der praktischen Theorie des Marxismus philosophisch nicht aufgeht, sondern als irrationales Moment übrig bleibt, bietet

In seinem Buch *Der politische Atheismus*<sup>17)</sup> versucht Marcel Reding glaubhaft zu machen, daß Marxens Materialismus nicht »wesensnotwendig atheistisch« sei. Mit dieser Formulierung kann zunächst gemeint sein, daß Marxens Atheismus kein »philosophischer« bzw. kein »metaphysischer« Standpunkt sei, mit anderen Worten: daß Marxens Materialismus keine durch stichhaltige philosophische Gründe vertretbare Gottesleugnung miteinschließe, sondern daß letztere nur durch die »neuzeitliche Religionskritik« und den »neuzeitlichen Sozialkampf« bedingt sei<sup>18)</sup>. Dann aber auch, daß Marxens Materialismus den Atheismus *nicht einmal postuliere* – denn wie könnte der Theologe Reding sonst wünschen, daß wir »das Neue, das uns Marx gebracht hat – etwa die Art seiner historischen und soziologischen Analysen –, zur vollen Entfaltung kommen lassen«<sup>19)</sup>?

»Postuliert« wurde dieser Atheismus nach Reding nur in einem ganz weiten, sozusagen schon uneigentlichen Sinn, insofern nämlich, als Marx und Engels lebenslänglich die Überzeugung Feuerbachs teilten, »daß die Religion politisch schädlich und deshalb zu bekämpfen sei«<sup>20)</sup>. Und all das sei im Grunde eine Folge davon gewesen, daß die Geistlichkeit als »Nutznießer der alten Ordnung« und im Besitz privilegierter Stellung im Staate zunächst gegen das aufsteigende Bürgertum oftmals zu »theologischen Waffen« griff, »denen, wie zu erwarten war, antitheologische Waffen entgegengesetzt wurden«: »So entartete der politische Kampf in einen religiösen, aus der Bekämpfung einer politischen Gruppe entstand der Kampf gegen die Kirche, gegen die Religion und letzten Endes gegen Gott<sup>21)</sup>.«

Dem ist entgegenzuhalten, was Gustav Wetter in kritischer Beurteilung der von Marcel Reding aufgestellten Thesen betont:

---

Jürgen Habermas im Anhang »Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus« in seinem Buch: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Neuwied und Berlin <sup>3</sup>1969, 261–335.

<sup>17)</sup> Graz-Wien-Köln 1957. 2., unveränderte Aufl.: 1958. Ders., *Religion als Überbau*. In: *Christentum und Marxismus – heute*. Gespräche der Paulus-Gesellschaft. Hrsg. von Erich Kellner. Wien-Frankfurt-Zürich 1966, 39–48. Vgl. auch S. 66.

<sup>18)</sup> Marcel Reding, *Der politische Atheismus*, 350 und 351.

<sup>19)</sup> Marcel Reding, ebd., 354.

<sup>20)</sup> Marcel Reding, ebd., 34.

<sup>21)</sup> Marcel Reding, ebd., 25.

»1. Der Atheismus ist weder bei Marx noch im heutigen Sowjetmarxismus (den ja Reding vor allem im Auge hat) primär ein politischer Atheismus. Der Atheismus Marxens ist wohl politisches Kampfmittel, aber nicht nur und nicht in erster Linie. Marx wurde zum Atheisten nicht nur aus Protest gegen das Bündnis zwischen Kirche und den das Proletariat knechtenden politisch-sozialen Mächten, er wurde zum Atheisten vor allem kraft der Verwurzelung seines Denkens in der philosophischen Tradition der letzten beiden vorausgehenden Jahrhunderte, hauptsächlich des Rationalismus, der Aufklärung und des Idealismus. Und die religionsfeindliche Ausrichtung dieser philosophischen Tradition resultiert nicht nur aus der Komponente des Protestes gegen die kirchliche Institution; mindestens gleich entscheidend für sie ist auch die Komponente der Auflehnung gegen Gott überhaupt. Die seelische Haltung, die dieser zweiten Komponente zugrunde liegt, fand einige Jahrzehnte später eine geradezu klassische Formulierung in der Schrift von M. Bakunin ›Gott und der Staat‹, deren Beweisgang kurz auf folgenden Syllogismus zurückgeführt werden kann: Wenn Gott existiert, ist der Mensch nicht frei; der Mensch aber kann und muß frei sein; also gibt es keinen Gott. Durch das Fortleben dieser Komponente ist auch die religionsfeindliche Stimmung in der heutigen Zeit noch zu erklären, die andauert, obwohl das Bündnis zwischen Thron und Altar längst nicht mehr besteht, und die nachwirkt trotz aller sozialen und karitativen Bestrebungen der kirchlichen Institutionen. Und ebenso wenig wie bei Marx ist auch im heutigen Kommunismus der Atheismus ein politischer, sonst wäre seine religionsfeindliche Haltung nicht erklärbar, da diese für ihn in politischer Hinsicht heute eher zu einem ausgesprochenen Hemmschuh geworden ist.

2. Wenn man auch zugeben kann, daß der ›Materialismus‹ des jungen Marx kein wirklicher Materialismus war, so steht doch der atheistische Charakter seiner Philosophie außer Zweifel. Im heutigen Sowjetmarxismus hingegen hat der Materialismus nicht nur eine ausgesprochen atheistische Note, er ist überdies auch ein echter Materialismus im eigentlichen Sinne dieses Wortes.

3. Eine schöpferische Weiterentwicklung des Marxismus in dem Sinne, daß er eine auch dem religiösen Phänomen gerecht werdende Position einnehme, würde bedeuten, daß nicht nur der dialektische Mate-

rialismus zur Gänze verlassen, sondern darüber hinaus auch das Kernstück des historischen Materialismus, nämlich die materialistische Geschichtsauffassung und die Ideologielehre in einer Weise neu gefaßt werden müßte, die einer praktischen Preisgabe derselben gleichkäme<sup>22</sup>).«

### *Dialektischer und historischer Materialismus und die Atheismusfrage*

Das Gesagte gebietet, genauer zu erklären, was unter »dialektischem Materialismus« zu verstehen ist. In Ermangelung einer zufriedenstellenden Definition wähle ich eine Formulierung, welche sowohl den in großer Zahl vorliegenden Bestimmungsversuchen als auch der damit vertretenen Sache am nächsten kommt, um nicht zu sagen, letzterer voll gerecht wird. Man bezeichnet mit dem Namen »*dialektischer Materialismus*« die vom Marxismus vorgetragene Weltanschauungslehre, welche in der Stellungnahme zu den Erscheinungen der Natur und des Seins als methodischen Zugang unter gewissem Vorbehalt das Prinzip Hegelscher Dialektik übernimmt, in der Deutung aber eine materialistische Theorie voraussetzt. (Nähere Einzelheiten können wir hier außer acht lassen.) – Die gleiche Lehre, angewandt auf die Erforschung der Erscheinungen der Gesellschaft, heißt »historischer Materialismus«.

Diese philosophische Lehre ist, verglichen mit dem System Hegels, *antiidealistisch*, verglichen mit der herkömmlichen aristotelisch-scholastischen Philosophie, *antimetaphysisch*. Von Marx und Engels begründet, von Lenin weitergeführt, erhielt sie durch Stalin eine festumrissene Form. Die im Februar 1956 auf dem 20. Parteitag der Kommunistischen Partei der Sowjetunion in Moskau an Stalin geübte Kritik berührt die Grundposition des dialektischen Materialismus in keiner Weise. In den Direktiven für die ideologische Arbeit, welche im Hinblick auf die genannte Kritik zu leisten ist, heißt es nämlich ausdrücklich: »Wenn (aber) die Marxisten davon sprechen, die revolutionäre Theorie auf der Grundlage einer Verallgemeinerung der neuen Praxis und der Errungenschaften der ganzen Wissenschaft vorwärts zu treiben, so

---

<sup>22</sup>) Gustav A. Wetter, Christentum und Marxismus. Eine Auseinandersetzung mit Marcel Redings Buch »Der politische Atheismus«. In: Münchener Theologische Zeitschrift. 11, 1960, 46–55. Der zitierte Text: S. 55.

meinen sie immer die Weiterentwicklung und Bereicherung des Marxismus-Leninismus auf der Basis seiner unwandelbaren Prinzipien und in unversöhnlichem Kampf gegen alle Versuche einer Revision dieser Prinzipien<sup>23</sup>).«

Ich möchte mich hier nicht in Detailanalysen verlieren, sondern versuchen, mit aller Deutlichkeit jene Grundposition herauszustellen, auf die es ankommt. Ein Wort Kants aus der »Kritik der reinen Vernunft« anwendend, läßt sich sagen, daß der dialektische Materialismus »ein ganzes Nest von dialektischen Anmaßungen« verborgen hält.

1. Da ist zunächst die *Dialektik* mit ihrem schwer bestimmbareren Sinn. Wohl übertrieben, aber nicht ganz ohne Grund schreibt Walter Theimer: »Ganz verstanden hat die Hegelsche Dialektik noch niemand, wahrscheinlich auch ihr Begründer nicht. Im Marxismus nimmt sie die Stellung des mystischen Zentralbegriffs ein . . . Jede Debatte mit einem Kommunisten endet damit, daß der zweifelnde Gesprächspartner die Mitteilung erhält, er denke eben nicht dialektisch. Mit der Dialektik kann alles, aber auch alles bewiesen werden<sup>24</sup>).« In der Tat, mit der Zauberlehre der Dialektik weicht man im politischen Bereich vielen peinlichen Fragen aus. Eine Erscheinung, die heute als reaktionär gilt, wird in ihrer Bedeutung für die Vergangenheit als fortschrittlich gepriesen. Das Prinzip der Dialektik macht es dem Marxismus möglich, hier zu verdammen, was er dort lobt, heute zu verneinen, was er gestern bejahte, jetzt zu verweigern, was er vorhin versprach. Dieses Prinzip gilt auch als treibende Kraft im politischen Alltag. Die jeweilige Etappe dialektischer Entwicklung läßt immer und gerade das zu, was die oberste Leitung für notwendig oder wünschenswert erachtet. In solch dialektischem Wandel sieht die uneingeweihte Welt zu gern Zeichen einer eingetretenen Sinnesänderung. Solche Naivität muß sie immer wieder bitter büßen.

Nach Stalin »verlangt die dialektische Methode, daß die Erscheinungen nicht nur vom Standpunkte ihres gegenseitigen Zusammenhangs und Bedingtseins, sondern auch vom Standpunkte ihrer Bewegung, ihrer Veränderung, ihrer Entwicklung, vom Standpunkte ihres

<sup>23</sup>) Der seinerzeitigen Berichterstattung der Tagespresse entnommen.

<sup>24</sup>) Walter Theimer, *Der Marxismus. Lehre-Wirkung-Kritik.* (Dalp-Taschenbücher, Bd. 328.) Bern und München <sup>3</sup>1960, 31.

Entstehens und Vergehens betrachtet werden«<sup>25</sup>). Ich kann mir nicht vorstellen, daß ein in der traditionellen Philosophie bewanderter Denker gegen diese Forderung, so wie sie im Wortlaut vor uns liegt, Einwände erheben könnte. Seinem Denken ist der Grundsatz geläufig, nach dem erst die statische und die dynamische Betrachtungsweise zusammen die ganze Wahrheit ergeben. Indes, Stalin meint anderes, wenn er zu dialektischem Denken aufruft. Und dieses Andere ist allenfalls eine Einseitigkeit, auf die sich traditionelles Denken nicht festlegen kann – um der Wahrheit willen nicht!

Was meinen Marx und Engels, wenn sie sagen, die Dinge seien »dialektisch« zu nehmen? Sie meinen: Nicht so, wie die Dinge von sich aus sind, sondern wie sie vom Menschen ins »Gespräch« genommen werden. Auch nicht so, wie sie im gewöhnlichen Bewußtsein aufscheinen, sondern wie sie in der »Umkehrung des natürlichen Bewußtseins« (Hegel) umgeschichtet und umgewertet als Wahrheit überhaupt erst konstituiert werden. So steht der Ausdruck »dialektisch« in seinem Sinngehalt dem nahe, was auch als »rein geschichtlich« bezeichnet werden kann; oder auch dem, was als »antimetaphysisch« aufgefaßt werden darf.

2. Beim Griff ins »Nest dialektischer Anmaßungen« erweist sich auch der »*Materialismus*« als ein recht unbestimmtes Ding. Was ist darunter zu verstehen? Gewiß nicht jener naturwissenschaftlich ausgerichtete Materialismus, der alles Sein in Materie auflöst und den Geist nur noch als verfeinertes Gebilde der Materie gelten läßt, den Geist also praktisch leugnet. In ideengeschichtlicher Schau ergeben sich andere Zusammenhänge, obwohl am Ende doch wieder die Leugnung einer geistigen, unsterblichen Seele steht.

Marx und Engels stehen in der Auseinandersetzung mit Hegel, dem eigentlichen Schöpfer des Idealismus. Sie verstehen diesen so, daß er den Menschen in seinem Denken als absolutes Subjekt setzt, dessen Denkvollzug als »über das Objekt übergreifende Subjektivität« zu nehmen ist, d. h. als Prozeß, in dem sich die Idee Mensch entäußert und aus der Entäußerung wieder zurücknimmt, um ganz Subjekt als

---

<sup>25</sup>) J. Stalin, Fragen des Leninismus. Moskau 1947. S. 647–679: Über den dialektischen und historischen Materialismus (September 1938). Das Zitat auf S. 649.

dieser Prozeß zu sein, so daß einer gegenständlichen bzw. objektiven Gegebenheit kein Raum mehr bleibt. In der Zurückweisung des so verstandenen erkenntnistheoretischen Idealismus setzen sich Marx und Engels für die Anerkennung eines Standpunktes ein, der in der Philosophie unter dem Namen »erkenntnistheoretischer Realismus« bekannt ist. Man will betonen, daß es gegenständliches Sein gibt, ein Sein, das sich nicht erst aus meinem Denken ergibt, sondern von diesem immer schon vorgefunden wird, eine gegenständliche Welt, die unabhängig vom denkenden Menschen wirklich ist, die also eine dem subjektiven Denkprozeß vorausliegende, vorgegebene, entgegenstehende Realität ist. – Man könnte darum versucht sein, den Ausdruck »Materialismus« hier einfach mit »Realismus« oder auch mit »Antiidealismus« gleichzusetzen. Das wäre aber nicht die ganze Wahrheit, wenngleich zugegeben werden darf, daß es Zusammenhänge gibt, in denen das von Marx und Engels unter »Materialismus« Gemeinte in »Realismus« oder »Antiidealismus« aufgeht.

Entscheidend finde ich aber in dieser Frage einen Text in der Schrift *L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1888, in welchem Friedrich Engels seinen Standpunkt unmißverständlich bestimmt. Da heißt es: »Diejenigen, die die Ursprünglichkeit des Geistes gegenüber der Natur behaupteten, also in letzter Instanz eine Welterschöpfung irgendeiner Art annahmen – und diese Schöpfung ist oft bei den Philosophen, z. B. bei Hegel, noch weit verzwickter und unmöglicher als im Christentum –, bildeten das Lager des Idealismus. Die andern, die die Natur als das Ursprüngliche ansahen, gehören zu den verschiedenen Schulen des Materialismus. Etwas anderes als dies bedeuten die beiden Ausdrücke Idealismus und Materialismus ursprünglich nicht, und in einem andern Sinne werden sie hier auch nicht gebraucht<sup>26)</sup>.«

Somit ist klar, daß nach Engels die Schöpfung als *Einteilungsprinzip* vorausgesetzt wird. Das Ja zur Schöpfung ist »Idealismus«, das Nein zur Schöpfung »Materialismus«. Die *Folge*: ein so begriffener Materialismus ist seinem Wesen nach *atheistisch*; er ist als Weltanschauung nicht nur ohne Gott, sondern zuallererst gegen Gott.

---

<sup>26)</sup> Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: Karl Marx Friedrich Engels. Werke. Bd 21, Berlin 1962, 275.



Auf diesem Hintergrund und in dieser Perspektive ist das Denken von Marx und Engels zunächst geschichtsmächtig geworden; und in dieser Fassung ist es auch heute noch von Gewicht überall dort, wo die Sowjets entweder herrschen oder maßgeblich Einfluß ausüben.

Die 1931 bekannt gewordenen und 1932 erstmals veröffentlichten Pariser Manuskripte zeigen zwar, daß Marx sein Denken ursprünglich anders angesetzt hatte. E. Metzke deutet diesen ursprünglichen Ansatz als die in der neuzeitlichen Metaphysik entwickelte »Subjektivität, die in einem neu gewonnenen Selbst- und Weltbewußtsein des Menschen gründet und sowohl materialistische wie idealistische Denksysteme aus sich hervorbrachte«<sup>27)</sup>. Marxens Gedanken seien vom mechanistischen Materialismus weit entfernt; sie seien aber auch »nicht sofort« idealistische Gedankengänge. Was also? »Das ganze Einteilungsschema von Materialismus und Idealismus reicht nicht aus; es ist uninteressant. Es geht weder um Materie noch um Ideen; es geht bei Marx um das ›werkttätige Gattungsleben‹, und zwar als ein leibhaftes, sinnliches, reales Tätigsein: dies tätige Subjekt, das die Natur durch seine Arbeit sich unterwirft, tritt in das Zentrum des Weltverständnisses«<sup>28)</sup>.

Es mag sein, daß das ganze Denken von Marx »noch bis in die letzte Verästelung hinein«<sup>29)</sup> von der oben beschriebenen Wurzel her seine Kraft gezogen hat und daß man für eine Neuorientierung in philosophisch-ökonomischen Fragen von diesem Ansatz her einen wesentlich modifizierten Marxismus entwickeln kann. Aber geschichtlich wirksam geworden ist das Marxsche Denken dennoch zunächst in jener unverkennbaren Symbiose, welche es in engster Arbeitsgemeinschaft mit dem Denken Engels' eingegangen war. Und diese Wirksamkeit dauert noch an. Man hat ihr Rechnung zu tragen. Zu betonen ist dies auch allen jenen Versuchen gegenüber, welche den Marxschen »Materialismus« in voller Loslösung von ontologischen Voraussetzungen zu deuten bemüht sind und die insbesondere in Abrede stellen, daß es um die

---

<sup>27)</sup> E. Metzke, Mensch und Geschichte im ursprünglichen Ansatz des Marx'schen Denkens. In: Marxismusstudien. Zweite Folge. Hrsg. von I. Fetscher. Tübingen 1957, 6. – Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: Karl Marx Friedrich Engels. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Erste Abteilung, Band 3. Berlin 1932, 29–172.

<sup>28)</sup> E. Metzke, ebd., 6.

<sup>29)</sup> E. Metzke, ebda., 4.

Entscheidung eines ontologischen Primats von Idee oder Materie gehe.

Der Engelssche Materialismus als Negation der Schöpfung ist im direkten Griff (in recto) nicht die Verneinung von Geist schlechthin, sondern nur von *göttlichem* Geist. Der für solches Denken in Frage stehende »Geist« (als menschlicher oder endlicher Geist) kann bestenfalls von gleichem Rang sein wie die übrige Wirklichkeit, der »Stoff«, die »Materie«. Die *Herkunftsfrage* wird merkwürdigerweise stillschweigend übergangen. Und wenn undifferenziert von »Natur« gesprochen wird, so umschließt dieser Ausdruck alles, was mit den Begriffen »ewige Materie«, »Stoff« und »werdender Geist« ineins gemeint sein kann.

Sachgerechter wäre die Unterscheidung von Geist und Materie im Sinne wesentlich verschiedener Seinsgrade. Ein so begriffener Materialismus wäre dann ein »*metaphysischer* Materialismus«. – Auf Grund einer solchen Einteilung könnten Geist und Materie auf ihre Wichtigkeit und Mächtigkeit hin befragt werden, also unter der Rücksicht von »primär« und »sekundär«. Der Geist würde sich als das schöpferisch Gestaltende (Wirkende), die Materie als die dazu erforderliche Voraussetzung und Bedingung oder als die dazu führende Begünstigung erweisen. Und wollte man dabei der entscheidenden Frage nach Ursprung oder Herkunft nicht ausweichen, sondern sie mutig stellen, so müßte die Antwort lauten: Soweit beide kontingent (nicht-notwendig) sind, muß ihnen eine Ursache vorausgehen, die selbst als notwendig Seiendes aufzufassen ist: soll sie zudem beides (Geist und Materie) hinreichend begründen, so kann sie nicht *nur-stofflicher* Natur sein, sie muß mehr sein. Dann aber gilt das Schema der herkömmlichen Philosophie: Gottes Geist mit seinen Ideen als dem Entwurf der möglichen Welten; die wirklich gegebene *Welt* als die verdinglichten Ideen Gottes; und schließlich unser Denken mit seinen »Ideen« als geistigen Gebilden, das in mühsamem Nachvollzug das »Entwurfene« und »Verwirklichte« einfängt – eben nach-denkend einholt.

In solcher Sicht ist »Idee« kein Gegensatz zu »Materie«, sondern jene Gestalt, *in* welcher oder *durch* welche sowohl »Geistiges« als auch »Stoffliches« entweder in schöpferischem Vorausdenken entworfen oder in reproduktivem Nachdenken erfaßt und dargestellt werden. – Aber gerade dieser Sicht, dieser Ergänzung und Weiterentwicklung verschließt sich der *dialektische* Materialismus.

3. Noch ein dritter Griff ins »Nest dialektischer Anmaßungen« sei gestattet. Was wir zu fassen suchen, ist wiederum recht unbestimmt. – Worum geht es? Um den Sinn von »Geist« und »Idee«. Nach dem von Hegel geprägten Idealismus ist die Geschichte die allmähliche Verwirklichung des Geistes. Das besagt, daß »Geist« und »Idee« die Geschichte zu dem machen, was sie ist.

Marx und Engels, von der Wirtschaft her denkend, sind anderer Meinung. Die Produktionsgüter und Wirtschaftsverhältnisse sind ihnen ausschlaggebend, so sehr, daß sie die Geschichte als wahrsten Wirtschaftsdeterminismus auffassen, als einen mit innerer Notwendigkeit erfolgenden Ablauf ökonomischer Gesetzlichkeit, während die »Ideen« (als Kultur, Religion, Philosophie, Wissenschaft, Kunst) nur als ein »Reflex« oder »geistiger Überbau« (nach Lenin als ein »Abbild« oder eine »Kopie«) der ökonomischen Verhältnisse gelten sollen.

Was Voraussetzung und Bedingung ist, wird hier als Ursache genommen; und so muß dann die eigentliche Ursache als überflüssig gelten und zum bloßen »Reflex« werden. Im übrigen aber darf man nicht vergessen, daß Marx und Engels von einem Ansatz her denken, wo nicht gefragt wird, was Geist und Idee im Verhältnis zur Materie ihrem Wesen nach sind, sondern nur das eine interessiert, ob die Geschichte primär von »Ideen«, von geistigem Schaffen, gestaltet wird oder als eindeutig bestimmtes Ergebnis aus Wirtschaftsfaktoren hervorgeht. Indem sie sich zu dieser zweiten Ansicht bekannten, belegten sie den Inbegriff der Wirtschaftsfaktoren im Gegensatz zu »Idee« mit dem Ausdruck »Materie«. War in solch unbestimmtem Sinn zunächst nur der Primat der »Materie« über die »Idee« herausgestellt, so entwickelte sich doch bald eine Sprechweise, die so klang, als wäre die »Idee« nichts; wohl nicht schlechthin nichts, aber doch wie nichts in der Einflußnahme auf die Gestaltung der Geschichte, auf die allein es dem Menschen ankommt. – Die westliche Marx-Deutung geht auch hier eigene Wege. Dennoch gilt, was vorhin von der Geschichtsmächtigkeit des Marxschen Denkens gesagt wurde.

*Ein Exkurs in die marxistische Wirklichkeit*

Um auf *konkrete* Verhältnisse marxistischer Prägung Bezug zu nehmen, seien hier einige Hinweise auf die politische Lage in Jugoslawien gegeben. Die Wahl ist dadurch bedingt, daß die Tatsachen, auf welche es hier ankommt, dem Verfasser nicht nur aus der Literatur, sondern zu einem guten Teil auch aus eigener Erfahrung bekannt sind.

Im Jahre 1957, als Marcel Reding gezeigt haben wollte, »daß die marxistische Ideologielehre in einem für Kunst, Recht, Moral und Religion positiven Sinne ergänzt und weiterentwickelt zu werden verlangt«<sup>30)</sup>, vernahmen wir die Klage eines Milovan Djilas, des früheren Chefideologen des Kommunismus in Jugoslawien, dessen Analyse des kommunistischen Systems folgendes ergab: »So ist der Marxismus zu einer Theorie geworden, die ausschließlich von Parteiführern definiert wird. Es gibt heute keine andere Art Marxismus, das heißt Kommunismus, und es ist kaum möglich, eine andere Art zu entwickeln«<sup>31)</sup>.«

Was die Verhältnisse in Jugoslawien betrifft, so lautet Art. 46 der Verfassung der Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien folgendermaßen:

»Das Bekenntnis des Glaubens ist frei und eine Privatangelegenheit des Menschen. Die Religionsgemeinschaften sind vom Staat getrennt und frei in der Ausübung ihrer Religionsangelegenheiten und des Gottesdienstes.

Die Religionsgemeinschaften können zur Ausbildung der Geistlichen Priesterschulen gründen.

Der Mißbrauch des Glaubens und der kirchlichen Tätigkeit zu politischen Zwecken ist verfassungswidrig.

Die Gesellschaftsgemeinschaft kann die Religionsgemeinschaften materiell unterstützen.

Die Religionsgemeinschaften können in Grenzen, die durch das Bundesgesetz bestimmt werden, Eigentumsrecht auf Immobilien besitzen.«

Die gleiche Verfassung betont unter den »grundlegenden Prinzipien der sozialistischen Gesellschaft und ihres Fortschritts« (IX) die Rolle des Bundes der Kommunisten und führt dazu aus: »Durch seine richtungsweisende ideologische und politische Tätigkeit stellt der Bund

---

<sup>30)</sup> Marcel Reding, *Der politische Atheismus*, 14. Vgl. auch 355.

<sup>31)</sup> Milovan Djilas, *Die neue Klasse. Eine Analyse des kommunistischen Systems*. Übertragung aus dem Serbischen von Reinhard Federmann. München 1960, 109.

der Kommunisten, unter den Bedingungen der sozialistischen Demokratie und der gesellschaftlichen Selbstverwaltung, den Hauptinitiator der politischen Aktivität, zum Schutz und zur weiteren Entwicklung der Errungenschaften der sozialistischen Revolution und sozialistischen Gesellschaftsbeziehungen und im besonderen zur Festigung des sozialistischen gesellschaftlichen und demokratischen Bewußtseins der Menschen dar« (Einleitung, Grundprinzipien, VI).

Daraus erklärt sich, was Milovan Djilas feststellt: »Unter den kommunistischen Systemen erkennen die Leute sehr schnell, was ihnen erlaubt ist und was nicht. Gesetze und Vorschriften haben keine wesentliche Bedeutung für sie. Wichtig sind die tatsächlichen und ungeschriebenen Regeln, die das Verhältnis zwischen der Regierung und ihren Untertanen bestimmen. Ungeachtet der Gesetze weiß jeder, daß die Regierungsgewalt bei den Parteikomitees und bei der Geheimpolizei liegt. Nirgends ist die ›Führungsrolle‹ der Partei vorgeschrieben, aber ihre Macht wirkt sich in allen Organisationen und auf allen Sektoren aus<sup>32)</sup>.«

Die Zahl der Mitglieder des Bundes der Kommunisten Jugoslawiens gab Muhamed Kešetović<sup>33)</sup> für den Stand von Ende 1969 mit 1 146 084 an. »Von denen sind: 356 834 Arbeiter, 84 329 Bauern, 82 941 Angestellte, 32 250 Schüler, 37 083 Studenten. Die nationale Struktur des Bundes der Kommunisten ergibt das folgende Bild: 582 126 Serben, 198 685 Kroaten, 70 027 Slowenen, 74 555 Mazedonien, 72 140 Montenegriner, 37 455 Albanesen, 13 966 Ungarn, 45 047 Muselmanen, 37 000 Jugoslawen (ohne bestimmte Nationalität); die übrigen sind andere Nationalitäten – Rumänen, Bulgaren, Tschechen, Ruthenen, Italiener u. a.<sup>34)</sup>.« Es ist also Sache der Parteiführung, zu wissen, wann bei gleichbleibenden Gesetzen etwas zu gestatten oder zu verbieten ist, wann eine Lockerung in Kauf genommen werden darf und wann für eine Straffung einzutreten ist. So wird verständlich, warum das Gesetz über die Rechtslage der Religionsgemeinschaften in

---

<sup>32)</sup> Milovan Djilas, ebd., 103.

<sup>33)</sup> Muhamed Kešetović, Gesellschaftspolitische Organisationen in Jugoslawien. Schriftenreihe »Međunarodna politika«, 30. Beograd 1969, 18.

<sup>34)</sup> Muhamed Kešetović, ebd., 18.

der Form von *Kann*-Bestimmungen formuliert ist<sup>35</sup>), wie auch, warum in dem vorhin zitierten Art. 46 der Verfassung der Sozialistischen Republik Jugoslawien u. a. bestimmt wird: »Die Gesellschaftsgemeinschaft [lies: der Staat] *kann* die Religionsgemeinschaften materiell unterstützen.« Wie das in der Praxis aussieht, darf an folgendem Beispiel illustriert werden. Im Jahre 1952 wurden die katholischen theologischen Fakultäten in Zagreb und Laibach und die serbisch-orthodoxe theologische Fakultät in Belgrad aus den dortigen Universitäten ausgegliedert. Die Fakultäten in Zagreb und Laibach sind nunmehr Fakultäten mit Promotionsrecht rein kirchlichen Rechts, die Fakultät in Belgrad eine selbständige Akademie kirchlichen Rechts. Die Volksrepubliken Serbien und Slowenien leisten eine mehr symbolische als sachlich spürbare, aber immerhin für die Optik wohltuende materielle Unterstützung. Die Volksrepublik Kroatien hat ihre Beihilfe von Bedingungen abhängig gemacht, die nach Ansicht der kroatischen Bischöfe und der Zagreber Professoren der Theologie einen zu hohen Preis bedeuten. Es kam deshalb zu keiner Verständigung.

Trotzdem ist in Jugoslawien in den letzten zehn Jahren eine geistige Lage eingetreten, die den öffentlichen Dialog zwischen Marxisten und Christen duldet. So konnte z. B. im Juni 1967 im Studentenzentrum in Zagreb eine (für die damaligen Verhältnisse allerdings Aufsehen erregende) dreistündige Podiumdiskussion vor etwa 3 000 Zuhörern stattfinden, wo Prof. Branko Bošnjak, der Verfasser des kroatisch geschriebenen Buches *Die Philosophie und das Christentum* (Untertitel: Eine rationale Kritik irrationaler Ansichten)<sup>36</sup>), und der als Prediger und Hochschullehrer bekannte Jesuitenpater (seit 1970 Weihbischof von Zagreb) Mijo Škvorc die Klängen kreuzten. Branko Bošnjak war bereits im April 1965 auf der Tagung der Paulus-Gesellschaft in Salzburg, die das Generalthema »Materialismus und Christentum heute« behandelte, mit einer These aufgetreten, die auf beiden Seiten auf Widerspruch stossen mußte. In Kurzfassung die dem Marxismus peinliche Behauptung

---

<sup>35</sup>) Dieses Gesetz wurde im Jahre 1953 erbracht; es sollte »einen Schritt vorwärts« bedeuten in der Regelung der Beziehungen zwischen der Föderativen Volksrepublik Jugoslawien und der Kirche.

<sup>36</sup>) Branko Bošnjak, *Filozofija i kršćanstvo. Racionalna kritika iracionalnog shvaćanja*. Zagreb 1966.

Bošnjaks: Die Religion hat ihre Wurzel im Phänomen des Todes; solange gestorben wird, wird es demnach stets auch Religion geben<sup>37)</sup>). Damit war die marxistische These von der Religion als einer vorübergehenden Etappe in der geistigen Entwicklung des Menschen, die These von der Religion als einer bestimmten, durch die dialektische Entwicklung aufzuhebenden Stufe, im Grunde aufgegeben. Aber andererseits sollte alles Wissen um die Zusammenhänge des Todes, alles Bemühen um eine vernunftgemäße Glaubensbegründung von bloß außerwissenschaftlichem Rang sein, ein Standpunkt, der durch die Erkenntnisse katholischer Religionsphilosophen überwunden ist und dem Selbstverständnis der katholischen Kirche in Sachen der Glaubensbegründung widerspricht. – Immerhin, es war ein neues geistiges Klima aufgebrochen, wofür die Scharung jüngerer marxistischer Denker um die Zweimonatsschrift *Praxis*<sup>38)</sup>) kennzeichnend ist. Soweit ich die Lage übersehe, gibt es im heutigen Jugoslawien keinen angesehenen Denker, von dem sich sagen ließe, er sei ein leidenschaftlicher Vorkämpfer des Atheismus. Man kommt der Wahrheit näher, wenn man sagt, es gebe zwar viele, die soviel Atheismus vertreten, wieviel der heutige konkrete Marxismus in Jugoslawien in vorsichtiger Dosierung empfiehlt, doch fehle es an dem Theoretiker, der für sich den Anspruch erheben könnte, einen theoretisch-dogmatischen Atheismus aufgezeigt zu haben.

Bei Branko Bošnjak klingt freilich manches auch umgekehrt, als wäre die theoretische Absage an die Religion außer Frage und nur noch die Praxis auf Kompromisse angewiesen. Z. B.: »Der Sozialismus befaßte sich auch mit dem Problem der Beziehung zur Religion. Es ist klar, daß

---

<sup>37)</sup> »Die Religion und die religiösen Institutionen in der Welt werden so lange existieren, als unter den Menschen Angst vor dem Tod und der Wunsch nach Ewigkeit bestehen werden.« – »Wer den Tod auf dem Boden der Philosophie überwindet, braucht keine Religion. Wir befinden uns im höchsten Mysterium, weil wir nicht wissen, warum es etwas gibt und nicht nichts. Deswegen ist auf die Frage: Wozu ist der Mensch entstanden? – einzig die Antwort möglich: zu nichts. Die Theologie trägt in das Dasein ein Telos hinein, das man nicht beweisen kann. Der Mensch ist allein und bleibt allein.« So Branko Bošnjak in: Christentum und Marxismus – heute. Gespräche der Paulus-Gesellschaft. Hrsg. von Erich Kellner. Wien-Frankfurt-Zürich 1966, 117 und 118.

<sup>38)</sup> Die philosophische Zeitschrift *Praxis* wird von der Kroatischen Philosophischen Gesellschaft in Zagreb herausgegeben. Im 7. Jg. (1970) zeichnen als verantwortliche Schriftleiter: Gajo Petrović und Rudi Supek.

die marxistische Theorie vom Sozialismus die Religion als mögliche Sphäre in der Entwicklung der Freiheit und des Humanismus ausschließt. Es wurde eine gerechte Lösung gefunden: die Religion ist eine Privatangelegenheit jedes einzelnen Menschen. In der Praxis ist die ›Privatangelegenheit‹ nicht so harmlos. Deshalb kommt es zu verschiedenen und entgegengesetzten Meinungen, die nicht reale Gestalt annehmen dürften. Und dennoch, es gibt sie<sup>39)</sup>.« Über die Erfahrung mit dem Sozialismus registriert Branko Bošnjak u. a. folgendes: »Der Sozialismus als Gesellschaftssystem besteht nun schon im fünften Jahrzehnt. Das Verhältnis zur Religion ist durch besondere Gesetze bestimmt. Indes die weitere Erfahrung zeigt, daß die Zugehörigkeit zur Religion nicht nur nach dem Kriterium des Klassenverhältnisses betrachtet werden darf. Das Engagement für den Sozialismus als Gesellschaftsform ist z. B. nicht für alle zugleich auch eine Trennung von der Religion im Sinne des Atheismus und Marxismus<sup>40)</sup>.«

Viel zu viel Optimismus spricht aus der Formulierung eines Oleg Mandić, der feststellen zu dürfen glaubt: »Ein Faktum, das sich ihm [dem Soziologen] aufdrängt, ist eine bereits bestehende Kooperation von Atheisten mit Katholiken, Orthodoxen, Lutheranern, Juden und Moslems in einem kommunistischen Land wie Jugoslawien. Die verschiedenen Religionsgruppen arbeiten mit den Marxisten zusammen, um eine neue Gesellschaftsordnung zu errichten. Als Grundsatz gilt, daß die Verschiedenheit der Religion oder Weltanschauung kein Hindernis für redliche und positive Zusammenarbeit bildet, sofern die Partner nur die Überzeugung der anderen respektieren<sup>41)</sup>.« Die Realität ist doch viel differenzierter als diese Formulierung es wahrhaben möchte.

### *Der Dialog zwischen Christen und Atheisten*

Es ist eine Selbstverständlichkeit, daß der denkende Mensch ein Recht, ja sogar die Pflicht hat, die für einen Atheismus ins Feld geführ-

<sup>39)</sup> Branko Bošnjak, *Philosophie und Christentum* (kroatisch), 416. Vgl. Anm. 36.

<sup>40)</sup> Branko Bošnjak, ebd., 482.

<sup>41)</sup> In: *Christentum und Marxismus – heute. Gespräche der Paulus-Gesellschaft*. Hrsg. von Erich Kellner. Wien-Frankfurt-Zürich 1966, 165f.



ten Gründe zu prüfen, d. h. mit allem Ernst zu bedenken. Gemeint ist hier eine Aufgabe nach ihrer grundsätzlichen Struktur, als eine Aufgabe, die vor das Forum der Vernunft gehört und um deren Lösung sich der Mensch legitim bemüht. Ob jeder einzelne Mensch bei seinen Existenzsorgen diese Fragen theoretisch anzugehen, die entsprechenden Voraussetzungen mitbringt, ist eine andere Frage.

Der Dialog, von dem heute soviel erwartet wird, ist eine besondere Form des Bedenkens. – Die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils »*Gaudium et spes*« über die Kirche in der Welt von heute wünscht den »aufrichtigen und klugen Dialog« von Glaubenden und Nichtglaubenden<sup>42)</sup>. Sie betont zwar, daß die Kirche den Atheismus eindeutig verwirft, lädt aber die Atheisten schlicht ein, das Evangelium Christi unbefangen zu würdigen. Um den Dialog sowohl vorzubereiten als auch zu erleichtern, hat der Papst das Sekretariat für die Nichtglaubenden errichtet, mit dessen Leitung der derzeitige Wiener Erzbischof Kardinal Franz König beauftragt ist. Dieses Sekretariat hat am 10. Juli 1970 durch eine *Note* über das Studium des Atheismus nicht nur auf die Dringlichkeit dieses Studiums für Priesterkandidaten hingewiesen, sondern auch auf Sinn und Grenzen des zugleich empfohlenen Dialogs mit den Atheisten aufmerksam gemacht. Empfohlen wird nicht der Dialog um jeden Preis und unter allen nur irgendwie möglichen Voraussetzungen, am wenigsten dann, wenn das Gespräch nicht der reinen Wahrheitsfindung, sondern politischen Zielen dienen sollte. Gewarnt wird auch vor einem Mythos des Dialogs, vor dem Glauben und vor der Erwartung, der Dialog bringe Klarheit und Lösung in allen Fragen<sup>43)</sup>.

Die Worte vom »aufrichtigen und klugen Dialog« sind wohl mit Bedacht gewählt. Man weiß, daß das öffentliche Gespräch, zumal das sog. Streitgespräch nicht immer und oft nicht in erster Reihe der Wahrheit dient. Redegewandtheit und Schlagfertigkeit und anderes mehr fallen

---

<sup>42)</sup> »*Gaudium et spes*«, 21. Nähere Ausführungen über die Natur des Dialogs und seine Bedingungen, sodann praktische Richtlinien zur Förderung des Dialogs und Direktiven für den privaten und öffentlichen Dialog hat das Sekretariat für die Nichtglaubenden am 28. August 1968 herausgegeben. Siehe: *Der Dialog mit den Nichtglaubenden*. Typis Polyglottis Vaticanis 1968.

<sup>43)</sup> *Nota circa studium atheismi et institutionem ad dialogum cum non credentibus habendum*.

beim Zuhörer zusehr ins Gewicht als daß er sich im Abwägen der Argumente ein richtiges Urteil bilden könnte. Und wer gibt sich als Gesprächspartner schon gern geschlagen? Für das öffentlich geführte wissenschaftliche Gespräch sind Voraussetzungen zu schaffen, die seine Wirksamkeit ermöglichen und den Aufwand an Zeit und Kräften sinnvoll erscheinen lassen.

Der »aufrichtige und kluge Dialog« ist ein Ideal, dem man sich wohl nur asymptotisch nähern kann. – Ein Dialog zwischen marxistischen Atheisten und christlichen Theisten hat seine »Tücken«. Es muß auffallen, daß die marxistischen Verfechter des Atheismus, soweit sie aus Ländern kommen, in welchen der Kommunismus noch nicht an der Macht ist, eine psychische, rhetorische und taktische Beweglichkeit zeigen, die in den Ländern mit kommunistischen Regierungen bereits mit dem Prädikat »Abweichung von der Parteilinie« bezichtigt wird. Daß die genannte Beweglichkeit außerhalb der absoluten Machtgrenze des Kommunismus dennoch nicht als Gegenteil der »Parteilichkeit« gebrandmarkt wird, findet seine Erklärung in der Dynamik und Psychagogik der sog. dialektischen Methode: Im gegebenen Augenblick, auf der jetzigen Stufe der Entwicklung und im Ausblick auf den konkret zu erwartenden Gewinn erscheint diese in Rede stehende Beweglichkeit nicht als Verrat, sondern im Gegenteil geradezu als »Gebot der Stunde«.

Wer in einem marxistisch-sozialistisch regierten Land gelebt und sich unter der Last der dort ausgeübten Macht in das Schicksal der Aussichtslosigkeit gefügt hatte, wird es nachhaltiger als jeder andere empfunden haben, wie notwendig der Dialog ist, um nebeneinander bestehen und miteinander arbeiten zu können. Aber wo beginnt die *Aufrichtigkeit* des Dialogs und wo hört sie auf, wo setzt sich die *Klugheit* durch, die Klugheit, mit welcher der Dialog geführt werden soll? An der Beurteilung dieser Begriffe scheitern oft die ersten Versuche. Das entmutigt und führt zu Ressentiment und Resignation. Beides ist vom Übel.

Man hüte sich vor jener Euphorie, von welcher der Dominikaner J.-Y. Jolif zu berichten wußte, als er auf Einladung des Zentrums für marxistische Studien und Forschungen (Centre d'études et recherches marxistes) an der vom 5.–21. Januar 1964 in Paris veranstalteten Wo-

che des marxistischen Denkens (*Semaine de la pensée marxiste*) teilgenommen hatte. Er schrieb: »Die kommunistische Partei bot mir die beste Zuhörerschaft, die ich je hatte: mehrere Tausend außergewöhnlich aufmerksamer und herzlicher junger Leute. Noch mehr beeindruckt hat mich ihre Erwartung, daß ich in aller Freiheit sprechen würde. Mein Haupteindruck ist, daß in Frankreich Christen und Marxisten einen freundschaftlichen Dialog anknüpfen können, ohne jemals ihre Gegensätze zu vergessen. Die Auseinandersetzung, so hart sie auch durchgeführt wird, bringt die Diskussion eher weiter, als daß sie sie abschnürt<sup>44</sup>).« Das sind doch wohl nur Ersterfahrungen oder besondere Höhepunkte.

Der Dialog setzt voraus, daß vor allem eine gemeinsame Plattform gefunden wird, um das Gespräch in Gang zu bringen. Wenn man sich aber auf Begriffe wie »Humanität«, »Freiheit«, »Mensch« u. ä. einigt und im nächsten Augenblick, soweit man wachsam ist, merkt, daß mit gleichen Worten eine verschiedene Sprache geführt wird, dürfte man sich keinen so großen Hoffnungen hingeben. Was also? Den Willen zum Dialog aufgeben? Keineswegs. Sondern? Sorgfältig die Bedingungen prüfen, unter denen man sich auf das Gespräch einläßt; jene Wachsamkeit mitbringen, die erforderlich ist, um der Einstellung des Gesprächspartners Rechnung tragen zu können; die psychologischen Faktoren bedenken, die erkennen lassen, ob es letztlich um das Erkennen, Anerkennen und Bekennen der Wahrheit geht, oder ob man als Gesprächspartner gerade nur »besiegt« oder »eingeschüchtert« werden soll, ja, ob man gar für eine Show mißbraucht wird. Die weniger spektakuläre Form des Dialogs dürfte vorzuziehen sein.

---

<sup>44</sup>) J.-Y. Jolif OP, *Pour surmonter la contradiction*, in: *Informations Catholiques Internationales*, vom 15. 2. 1964, S. 3. Zitiert bei Michel Lelong, *Dialog mit den Atheisten*. Deutsch von Christoph von Schönborn OP. Paderborn 1967, 159, Anm. 3.